

Compte rendu

Ouvrage recensé :

GADAMER, Hans-Georg, *Langage et Vérité*

par Jean-Louis Guillemot

Laval théologique et philosophique, vol. 53, n° 1, 1997, p. 222-224.

Pour citer ce compte rendu, utiliser l'adresse suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/401054ar>

DOI: 10.7202/401054ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

de la Théorie Critique. La critique la plus grave que Gadamer fait à l'endroit de la Théorie Critique se rapporte cependant à la croyance naïve de celle-ci que certains « experts », en tant que critiques de l'idéologie, pouvaient soustraire les agents sociaux à leur responsabilité d'entente communicationnelle à l'intérieur de la société. Cette critique que Gadamer formula à l'occasion du débat avec Habermas retrouve toute sa pertinence dans une discussion sur l'École de Francfort de la première génération.

Cette recension l'aura sans doute montré, peu de nouveau se retrouve dans cette discussion avec Dutt. Et ce qui l'est, par exemple quelques précisions historiques, la question de l'imagination herméneutique, le rôle du sujet face à une tradition omniprésente, le rapport de Gadamer à la Théorie Critique de la première génération, est peu substantiel. L'intérêt et la valeur de ces entretiens avec Gadamer se trouvent davantage dans leur caractère introductif pour sa pensée.

Donald IPPERCIEL
Faculté St. Jean

Hans-Georg GADAMER, **Langage et Vérité**. Traduction et préface par Jean-Claude Gens. Coll. « Bibliothèque de Philosophie ». Paris, Gallimard, 1995, 326 pages.

Avec cette traduction d'articles et de conférences de Gadamer, qui s'échelonnent sur plus de trente ans (de 1943 à 1976) et que l'on retrouve dans les *Gesammelte Werke* (dorénavant GW), Gallimard permet à la communauté herméneutique francophone d'avoir accès à des textes qui, pour la plupart, sont tirés du deuxième tome des GW et s'inscrivent pour cette raison dans le sillage de *Vérité et Méthode*³. En plus d'une bibliographie des textes de Gadamer en français, ce recueil inclut un glossaire et un index, deux précieux outils de lecture qui, généralement, brillent par leur absence dans les maisons d'éditions françaises — bien que depuis quelques années la pratique soit devenue plus courante.

Dans l'ensemble, l'analyse des thèmes majeurs de l'herméneutique gadamérienne (fusion des horizons, dialogue, conscience de l'histoire de l'efficience) que J.-C. Gens propose dans sa préface (p. 1-50) est honnête et rejoint celle de la plupart des commentateurs connus de Gadamer (Grondin, Palmer, Weinsheimer), bien qu'il tende peut-être à mettre l'accent sur l'« extériorité » de la dimension dialogique du langage, plutôt que sur son « intériorité », afin de faire ressortir la portée éthique, politique et sociale de l'herméneutique. Par ailleurs, on aimerait dire que J.-C. Gens erre quand il écrit que « Gadamer retrouve encore Heidegger pour relier [...] le sens de toute herméneutique à Hermès » (p. 29). Rien n'est moins sûr, en effet, pour la recherche récente en herméneutique, que cette filiation étymologique. Gadamer l'affirme en toutes lettres dans « Klassische und philosophische Hermeneutik » (GW, 2, p. 92, note 21) et « Logik oder Rhetorik ? » (GW, 2, p. 294-295). La traduction est satisfaisante, mais tend ici et là à « hégélianiser » sans raison la pensée de Gadamer en rendant systématiquement *Wirklichkeit* par « effectivité ». Même si elle est la plupart du temps justifiable, l'expression consacrée, la « réalité », aurait parfois été plus appropriée (voir entre autres p. 238, 291). La traduction de *Kunstlehre* par « canonique » (p. 238 et suiv.) au lieu de « doctrine de la méthode » nous apparaît également problématique. Elle induit à une lecture théologique et donc réductrice du caractère méthodologique de l'herméneutique. Pour Gadamer, la *Kunstlehre* dé-

3. Deux de ces articles avaient déjà été traduits. Il s'agit de « L'herméneutique comme philosophie pratique » et de « Qu'est-ce que la pratique ? Les conditions d'une raison sociale », trad. F. Couturier, J.-C. Petit, M. Thoma, dans *Herméneutique. Traduire - interpréter - agir. Essais sur Heidegger et Gadamer*, Montréal, Fides, 1990. La présente traduction nous apparaît cependant supérieure.

borde le cadre de l'exégèse de l'Écriture, puisque les systèmes de règles d'interprétation en herméneutique se sont développés pour tous les textes, normatifs ou littéraires, transmis par la tradition.

J.-C. Gens répartit les articles en trois champs thématiques : *efficience de l'histoire et tradition* ; *langage et vérité* ; *le sens de la pratique*. Dans le premier champ thématique, « Le problème de l'histoire dans la philosophie allemande moderne » et « Le problème de la conscience historique », analysent le statut de l'histoire dans la philosophie allemande et la signification qu'elle prend dans la philosophie de la vie de Dilthey. Celui-ci voyait dans l'herméneutique la méthode universelle des sciences de l'esprit ; il était convaincu de la possibilité de « la souveraineté de la raison historique » et considérait la compréhension historique comme l'extension infinie et constante de la conscience de soi. Mais Gadamer a appris de la thèse heideggerienne sur l'historicité du *Dasein* que l'essence de l'histoire repose plutôt sur les limites de la conscience historique. De sorte que la croyance diltheyienne en un comprendre illimité de la raison historique est une illusion, une fausse interprétation de soi, de notre être historique et de notre conscience. Dans « La continuité de l'histoire et l'instant dans l'existence », Gadamer soutient que c'est en vertu de la valence ontologique de l'historicité du *Dasein* qu'une « connexion historique peut [...] faire l'objet d'une connaissance et d'un discours légitimes pour notre conscience qui se remémore et rend présent » (p. 70). Les découpages historiographiques de l'histoire n'ont pas de réalité véritable. La continuité de l'histoire n'est pas la succession de ce qui se déroule dans le temps, mais relève de la compréhension et de la conscience expresse du passé qui oblige et détermine ce que nous sommes. C'est ce que Gadamer appelle la conscience de l'histoire de l'efficience. Une telle conscience assume la vérité du passé qui nous porte et qui nous est transmise par la tradition. Elle est rendue possible par la médiation langagière — « le dialogue que nous sommes », pour reprendre une expression de *Vérité et Méthode* — qui précède toute conscience historique et sans laquelle nous ne saurions faire l'expérience de la continuité historique malgré la discontinuité des époques. « Du temps vide et du temps plein » ainsi que le très beau texte « La mort comme question » se penchent sur la structure ontologique qui détermine l'expérience humaine du temps, dont la réalité est communément et inauthentiquement liée au problème de sa mesure. L'être-pour-la-mort, « savoir » que l'on va mourir, est selon Gadamer « au fondement de notre expérience du temps et de notre compter avec le temps » (p. 89). Mais un tel savoir est pour ainsi dire toujours ignorant. Et c'est pour cela que la mort fait question, « parce que la certitude de notre conscience de soi ne peut absolument pas entrer dans une relation concevable avec le non-être de cette conscience de soi » (p. 114). Par essence, l'expérience du penser de la mort manque son objet. Se ralliant à Heidegger, Gadamer affirme que seule l'angoisse constitue la forme de pensée adéquate à la mort ; en elle « s'entrelacent l'expérience de la mort et la vocation authentique de l'homme comme être penseur » (p. 125).

Le deuxième champ thématique, *langage et vérité*, s'ouvre avec « Le problème de la compréhension de soi », dans lequel Gadamer se demande si le concept bultmannien de « démythologisation » du Nouveau Testament en garantit une bonne compréhension. Ce concept méthodique appartient à la réflexion historique systématique qui est apparue à la fin du Romantisme et repose sur le préjugé des Lumières qui cherche à faire passer le savoir du *muthos* au *logos*. La démythologisation est purement descriptive et ne tient pas compte de la conscience pensante déjà à l'œuvre dans le mythe. Gadamer considère plutôt la relation de la foi et de la compréhension de la Bonne Nouvelle, du kérygme, à partir de la structure du jeu qui régit la conception dialogique du langage. Dans « Langage et compréhension », Gadamer fait valoir la thèse selon laquelle toute expérience de compréhension est un événement langagier. La dimension langagière de la compréhension déborde l'extériorité du discours, et enveloppe le contexte et les motivations qui le conditionnent. De sorte que le sens ne s'épuise pas dans la logique de l'énoncé, mais ressortit à une logique de la question,

ouverte sur l'intériorité du vouloir-dire et appelant une « poursuite du dire ». C'est l'idée que développe J. Grondin avec le concept augustinien du *Verbum interius* dans son livre *L'Universalité de l'herméneutique*. Dans « L'inaptitude au dialogue », Gadamer analyse la disparition croissante du dialogue, cette capacité à rechercher un langage commun dans l'écoute, l'échange, et par laquelle l'humain s'élève à son humanité. Il l'attribue, d'une part, à l'envahissement de la technique de l'information dans la pratique sociale, mais aussi et surtout à notre « incapacité subjective à écouter » et « à l'incapacité objective qui tient à ce qu'il n'existe aucun langage commun » (p. 173). « Rhétorique et herméneutique » retrace l'arrière-plan rhétorique de l'histoire de l'herméneutique. Gadamer s'applique à montrer la filiation qui existe entre ces deux aptitudes naturelles que constituent l'art oratoire et l'art de comprendre. La tâche de la rhétorique s'étant transférée à l'herméneutique à l'ère moderne, l'interprétation juste des textes classiques et sacrés, qu'on présuppose d'emblée contenir la vérité sur les choses, demeure « complètement dépendante à l'égard du contenu de la tradition rhétorique » (p. 183).

Le troisième champ thématique, *le sens de la pratique*, s'ouvre avec « Le problème ontologique de la valeur » ; l'intuition de Gadamer consiste à dire que le concept de valeur dans la philosophie néo-kantienne apparaît avec la systématisation de l'esthétique (Weisse, Lotze), qui élargit l'éthique en plaçant côte à côte l'inconditionnalité du bien et la majesté du beau. Mais Gadamer insiste pour dire que l'universalité et la force normative de la valeur ne relèvent pas du « jugement émouvant du sentiment », mais émanent plutôt de « l'auto-élucidation de l'*ethos* déterminant concret » (p. 214). Dans « La science du monde de la vie », Gadamer analyse le sens que Husserl a voulu donné au mot « science » comme « auto-éclaircissement des présupposés du monde de la vie propre au philosophe » (p. 229), *praxis* ultimement fondée dans l'activité constitutive de l'*ego* transcendantal. Mais Gadamer doute, avec Heidegger, que le concept phénoménologique de science soit à même de pouvoir déterminer les décisions qui relèvent de la *praxis* universelle (p. 230). Ce problème relève de la réflexion herméneutique, et c'est dans cette direction qu'argumente Gadamer dans les trois derniers articles du recueil, « L'herméneutique comme philosophie pratique » ; « Théorie, technique et pratique » ; « Qu'est-ce que la pratique ? ». Tout en montrant que l'opposition entre théorie et pratique est issue de la science moderne, Gadamer nous convie ici à repenser avec Platon et Aristote l'agir qui sous-tend l'attitude théorétique, et à voir dans le choix délibéré (*prohairesis*), à partir duquel s'oriente la vie en commun des hommes, le sens véritable de la *praxis* humaine. Or, Gadamer considère que cette liberté de l'agir humain est de plus en plus menacée par la rationalité instrumentale, par les applications techniques de la science, dont les experts sont incapables de fixer les limites. Mais les sciences de l'esprit, en vertu de la figure normative de l'homme qui les anime, peuvent libérer l'agir humain et ajuster les sciences à la mesure de sa *praxis* (p. 282-283).

Jean-Louis GUILLEMOT
Université d'Ottawa

Hans-Georg GADAMER, *La Philosophie herméneutique*. Coll. « Épiméthée », Paris, Presses Universitaires de France, 1996, 259 pages.

La Philosophie herméneutique est un recueil de dix courts textes, dix petites études s'étendant sur une quarantaine d'années. Il s'agit de textes issus de 1953 à 1993 tirés des volumes 2, 8 et 10 des *Gesammelte Werke* (GW) de Gadamer, le choix des textes ici rassemblés par le traducteur, Jean Grondin, s'est fait en accord avec l'auteur.